Jürgen Habermas

Moralischer Universalismus in Zeiten politischer Regression

Jürgen Habermas im Gespräch über die Gegenwart und sein Lebenswerk

Jürgen Habermas feierte letztes Jahr seinen 90. Geburtstag. Dieses Jubiläum nahmen wir zum Anlass, um mit einem der einflussreichsten Intellektuellen der Gegenwart aktuelle gesellschaftspolitische Entwicklungen im Kontext seines philosophischen Denkens zu diskutieren. Dazu haben wir ihn im März 2019 zu einem ausführlichen Vorgespräch in seinem Haus in Starnberg besucht. Das eigentliche Interview fand im Oktober schriftlich statt.

Claudia Czingon, Aletta Diefenbach und Victor Kempf

1. Das zerbrochene lebensweltliche Fundament

Gemäß Ihrer Gesellschaftstheorie treten Krisen und Konflikte immer dann auf, wenn die rationalisierte Lebenswelt westlicher Gesellschaften durch systemische Imperative ökonomischer Verwertung oder staatlicher Verwaltung gewissermaßen von außen »kolonialisiert«, unterwandert oder manipuliert wird. Neuere sozialwissenschaftliche Zeitdiagnosen fordern diese Sichtweise heraus und verweisen darauf, dass die zentralen Frontstellungen innerhalb der spätmodernen Lebenswelt selbst aufbrechen und sich in Form zusehends unversöhnlicher Kulturkämpfe kundtun. Andreas Reckwitz spricht in diesem Zusammenhang von einem Antagonismus zwischen der liberalen »Hyperkultur« urbaner, akademischer Milieus, deren kosmopolitisches Selbstverständnis Ihrem universalistischen Diskursmodell sehr nahe kommt, und dem »Essentialismus« nichtakademischer, eher kleinstädtischer Mittel- und Unterschichten, die ihre Identitäten ganz dezidiert im Sinne partikularer Zugehörigkeit verstehen. Wie beurteilen Sie diese neuere Rede vom Kulturkampf zwischen universalistischen und partikularistischen Gesellschaftsentwürfen?

Habermas: Andreas Reckwitz hat mit konstruktivem Talent einen neuen Blick auf die Gesellschaft etabliert. Wenn man so will, ist er der Soziologe der »Generation Golf« (Illies). Er verfügt über die anschauliche Darstellungskraft eines David Riesman; er polt aber dessen »innengeleiteten« Charakter aus einer spätromantisch gefärbten libertären Sicht auf den, wie er meint, in der Spätmoderne maßgebenden »außengeleiteten« Charakter um. Der Reichtum der Phänomene, die er mit diesem auf die Anerkennung seiner Einzigartigkeit erpichten Sozialcharakter erschließt, mag beeindrucken. Aber gerade die relative Entkopplung einer sozialpsychologisch aufgeblätterten Kultur von jenen sozialstrukturellen Verwerfungen, die letztlich durch funktionale Imperative eines weltweit deregulierten Weltmark-

Leviathan, 48. Jg., 1/2020, S. 7 – 28, DOI: 10.5771/0340-0425-2020-1-7

tes ausgelöst werden, überzeugt mich nicht. Man stellt doch die Kausalitäten auf den Kopf, wenn sich im neoliberal entgrenzten Wettbewerb nur noch die kulturelle Eigenlogik der »Anerkennungsmärkte« spiegeln soll.

Ich unterschätze keineswegs die umwälzenden Folgen der neuen Medien. Aber es wäre ein bisschen vorschnell, der Figur des digitalen Nutzers, der in der Konkurrenz um Sichtbarkeit und Anerkennung mit originellen Selbstdarstellungen die »likes« von möglichst vielen »followers« einsammeln möchte, eine derart repräsentative Rolle für die »spätmoderne« Gesellschaft im Ganzen zuzuschreiben. Selbst dann nicht, wenn sich in den narzisstischen Entgleisungen eines amerikanischen Präsidenten verzerrte Züge der sogenannten kreativen Szene wiederfinden sollten. Das allgemeine Bild vom neuen Kulturkampf, in dem die »Kreativen« die Gewinner sind, greift nach meiner Auffassung zu kurz, sobald es die sozioökonomischen Ursachen unterbelichtet oder ausblendet.

In der Bundesrepublik haben wir seit zehn Jahren ein kontinuierliches Wirtschaftswachstum, während die extreme Ungleichheit der Vermögen und die der Einkommen im selben Zeitraum gestiegen ist. Inzwischen gibt es sogar in den grundsätzlich konservativen Wirtschaftsteilen unserer führenden Tageszeitungen nachdenkliche Zustimmung zu Thomas Pikettys Diagnose, dass sich der globale Kapitalismus durch den Zusammenhang der wachsenden sozialen Ungleichheit mit dem Aufstieg des Rechtspopulismus selbst gefährdet. Natürlich besteht kein linearer Zusammenhang zwischen dem Gini-Koeffizienten einer Volkswirtschaft und der Herausbildung von identitären, nationalistischen und rassistischen Bewegungen. Der Rechtspopulismus reicht in unseren Ländern weit über die marginalisierten Armutsschichten hinaus. Offensichtlich greift eine ganze Reihe von mobilisierenden und verunsichernden Faktoren in die lebensweltlichen Erfahrungen dieser anfälligen Sozialschichten ein.

Diese Subkulturen mögen für die Flexibilisierung und Verflüssigung sozialer Beziehungen und vertrauter Lebensumstände besonders empfindlich sein, auch für jene sozialkognitiven Dissonanzen, die im Zuge von Immigration und wachsendem kulturellen Pluralismus auftreten. Aber die tiefer liegenden Auslöser sind eher systemischer Natur. Beunruhigend ist neben der Beschleunigung des Klimawandels vor allem die Beschleunigung des technologischen Wandels – Stichwort Digitalisierung von Alltag und Arbeitswelt. Dabei sind die Probleme, vor die uns das Ende der Naturwüchsigkeit des menschlichen Organismus, das heißt das schleichende, völlig unregulierte Wuchern einer »verbessernden« Eugenik stellt, noch gar nicht ins öffentliche Bewusstsein eingedrungen. Diese abstrakten Erfahrungen und Ahnungen können sich auch deshalb zu einem nachhaltigen Einschüchterungseffekt verdichten, weil sie den Zeithorizont der lebensgeschichtlichen Erwartung über die aktuelle Lebensphase hinaus ausdehnen und sich in den besonders betroffenen sozialen Schichten mit der durchaus realistischen *Furcht vor Statusverlust* einerseits, der *Erfahrung politischer Ohnmacht* andererseits verbinden.

Man darf sich von den Aufmärschen der gestiefelten Glatzköpfe nicht täuschen lassen; in den phobischen Gefühlslagen des breiter gestreuten Ethnozentrismus verraten sich, wenn ich recht sehe, eher defensive Reaktionen. In dieser Abwehr

äußert sich nämlich auch eine realistische Erfahrung von Bürgern, die heute die Einbußen des Nationalstaats an politischer Handlungsfähigkeit wahrnehmen – überhaupt die Schwäche der politisch fragmentierten Welt der Nationalstaaten gegenüber den funktionalen Imperativen deregulierter Weltmärkte. Die Rücksichtnahme auf die immer wieder beschworene internationale Wettbewerbsfähigkeit schränkt den Spielraum der öffentlichen Haushalte und damit die staatliche Handlungsfähigkeit ein. Die Wutbürger reagieren auf die Beobachtung, dass eine entmutigte politische Klasse auf die gewachsenen Ansprüche an die Gestaltung ihrer sozialen Lebensgrundlagen mit Resignation antwortet. Im Schrumpfen der sozialdemokratischen Parteien verkörpert sich, weil man von diesen noch am ehesten politisches Handeln erwartet, der ganze Jammer einer politischen Klasse, die sich von der tatsächlich gewachsenen gesellschaftlichen Komplexität einschüchtern lässt; sie gibt ihren kleinteiligen Opportunismus der Machterhaltung als Pragmatismus aus, beschränkt sich auf das Klein-Klein der additiven Befriedigung von Gruppeninteressen und verzichtet auf eine *Gestaltungsperspektive*, die die wachsende Konkurrenz der Einzelinteressen einer immer weiter ausdifferenzierten Gesellschaft *übergreift*. Zulauf haben im Augenblick die beiden Parteien, die den globalen Kampf gegen den Klimawandel beziehungsweise die regressive Beschwörung der nationalen Identität als ein alles andere überragendes politisches Ziel propagieren.

Diese Beschreibung ist im Hinblick auf den ambivalenten Charakter der auch dem Rechtspopulismus zugrunde liegenden Ohnmachtserfahrung noch unvollständig. Denn in den Affekten des Rechtspopulismus, der überall in der Europäischen Union zum Rückzug in die nationalen Wagenburgen bläst, entlädt sich gleichzeitig die Angst vor der ungeschminkten Konfrontation mit der nach meiner Wahrnehmung größten politischen Herausforderung: Aus der Ohnmacht der postdemokratischen Sackgasse eines neoliberalen »Regierens jenseits des Nationalstaats« könnte nur *der institutionelle Auf- und Ausbau* von demokratisch kontrollierten *transnationalen Regimes* herausführen. Nur solche Regimes – denen gegenüber der »Weltstaat« ein von ihren Gegnern zur Abschreckung imaginär beschworenes Gespenst ist – wären in der Lage, das in Verträgen Vereinbarte auch weltweit zu implementieren. Vermutlich ist die Beeinflussung des Klimawandels das einzige unter den heute drängenden und nur global lösbaren Großproblemen, das wegen seiner physikalisch messbaren und daher hinreichend objektivierbaren Natur vielleicht doch noch allein mit dem Instrument des völkerrechtlichen Vertrags gelöst werden kann. Aber dieses Instrument versagt schon vor vergleichsweise einfachen Aufgaben wie der Bekämpfung von Steuerflucht oder der Regulierung von Banken oder Internetkonzernen.

Wie schätzen Sie denn angesichts der aktuellen Entwicklungen innerhalb der Europäischen Union die Chancen eines institutionellen Wandels als Voraussetzung solch einer transnationalen Demokratisierung ein?

Habermas: Mit dem relativen Abstieg der USA gegenüber China hat sich die Auflösung der bipolaren Weltordnung beschleunigt, und die Spaltung des Westens

hat sich nicht erst seit Trump drastisch vertieft. Ganz abgesehen vom Krisenherd des Nahen Ostens hätte sich schon angesichts dieser Veränderungen die EU, hätten sich vor allem die Regierungen in Deutschland und Frankreich – und sei es auch gegen den Widerstand des Vereinigten Königreichs – längst zu einer Vertiefung der institutionalisierten Zusammenarbeit in Kerneuropa aufrappeln müssen. Einer solchen Initiative war freilich seinerzeit auch die schnelle Erweiterung um osteuropäische Länder, die froh waren, ihre nationale Souveränität wiederzugewinnen, nicht gerade förderlich. Die 2008 ausbrechende Weltwirtschaftskrise hat dann innerhalb der Währungsgemeinschaft, der ja die Schrittmacherrolle für weitergehende Integrationsschritte zufällt, den Wirtschaftsnationalismus angefacht und innerhalb der EU allgemein eine ohnehin schwache Kooperationsbereitschaft untergraben. Die Krise hat die autoritären Regimes in Russland, der Türkei und Osteuropa gefestigt. Und schließlich hat sie die beiden ältesten Demokratien der Welt ebenso wie die relativ stabilen Demokratien im Kern der EU dem Stresstest des Rechtspopulismus ausgesetzt. Aus diesen Stichworten ergibt sich schon die defätistische Antwort auf Ihre Frage.

Eine Umkehr jener Tendenzen sehe ich trotz des klimapolitischen Hypes, der seit der Europawahl auf eine globale Kooperation drängt, einstweilen nicht. Andererseits halte ich die Situation sowohl weltpolitisch wie auch innerhalb der EU für ungewöhnlich volatil. In der EU ist der ungenutzte Gestaltungsspielraum der Politik rechtlich tatsächlich sehr viel größer, als es die verzwergten politischen Eliten behaupten. Diese starren auf den Rechtspopulismus wie das Kaninchen auf die Schlange und verweigern, wie die Bundesregierung schon seit Beginn der Krise, jeden weiteren Integrationsschritt. Demgegenüber sprechen die empirischen Ergebnisse eines aufwändigen, in den Bevölkerungen von 13 EU-Staaten durchgeführten Vergleichs eine ganz andere Sprache; die *normativ unterforderten* europäischen Bevölkerungen signalisieren nämlich durchaus eine Solidaritätsbereitschaft über nationale Grenzen hinweg.[1] Daher ist nicht ganz auszuschließen, wenigstens zu hoffen, dass die neue Europäische Kommission unter Ursula von der Leyen, die im Kabinett Merkel immer schon die einzig erkennbare Europäerin gewesen ist, mithilfe des EU-Parlaments und mit dem Rückenwind der Regierung Macron vielleicht doch noch ein paar Schritte vorankommt.

Wir würden gerne noch einmal auf theoretischer Ebene nachhaken. Sie betonen insbesondere die systemischen Ursachen des gegenwärtigen Rechtsrucks. Sosehr dieser Hintergrund miteinbezogen werden muss, so wenig lässt sich hier von einseitigen Kausalitäten sprechen, wie Sie selbst betonen. Die spannende Frage scheint doch zu sein, warum die von Ihnen beschriebenen Einschüchterungs- und Entmächtigungserfahrungen lebensweltlich vermehrt in nationalistischen Registern gefasst und beantwortet werden. Das muss ja auch etwas mit der Integrationslogik und -geschichte der Kommunikationsgemeinschaften selbst zu tun haben. Müsste man das also nicht zuallererst auch als eine (pathologische) Variante kom-

1 Siehe dazu etwa Jürgen Gerhards et al. 2019. *European Solidarity in Times of Crisis*. Abingdon, New York: Routledge.

munikativ gespeister Sozialintegration rekonstruieren, sozusagen aus der Binnensicht, die sich auf den kulturellen Aspekt zentriert, statt zu materialistischen Erklärungsmustern zu greifen, die die Eigenlogik symbolischer Reproduktion unterschlagen?

Habermas: Ich stimme Ihnen völlig zu: Letztlich entscheidet sich auch die Zukunft der Europäischen Union genau auf dieser Ebene eines Formwandels der sozialen Integration – und zwar in Gestalt einer Fusion der verschiedenen politischen Kulturen. Denn dabei müssen wir eine langfristige Tendenz im Auge behalten: Je heterogener die kulturelle Zusammensetzung der Bevölkerung eines politischen Gemeinwesens wird, umso mehr verschiebt sich schon innerhalb der Nationalstaaten die Bürde der sozialen Integration von den naturwüchsig eingewohnten Lebensverhältnissen auf die Staatsbürgerrolle. Und diese wurzelt wiederum zunehmend in einer abstrakter werdenden politischen Kultur und einem, wenn Sie so wollen, emotional schwachen, aber rational verankerten Verfassungspatriotismus. Über alle kulturellen und sozialen Abstände hinweg verbindet die Bürger *letztlich* die gegenseitige Anerkennung als Staatsbürger und politische Mitgesetzgeber. Dass die Gegner der europäischen Einigung das nationalistische Register bedienen, erklärt sich aus der Zumutung, um die es politisch geht: dass die Bevölkerungen der Mitgliedstaaten, zunächst in den kerneuropäischen Ländern, bereit sein sollen, ihre nationalen Identitäten zu öffnen und diese um eine gemeinsame europäische Identität »aufzustocken«. Denn nur so entsteht eine gemeinsame politische Kultur, in der die verfassungsrechtlich geregelten Praktiken verankert sein müssen. Darin muss beispielsweise ein europäisches Parteiensystem Fuß fassen; denn ohne einen transnationalen Zusammenschluss der Parteien können auch die Fraktionen im EU-Parlament nicht die Kraft gewinnen, gesellschaftliche Interessen über nationale Grenzen hinweg zu verallgemeinern.

Die Umrisse einer europaweiten politischen Kultur zeichnen sich allerdings schon längst in den allgemeinen Wertorientierungen ab, in denen sich die verschiedenen nationalen, aber aus *derselben okzidentalen Entwicklung* hervorgegangenen Lebensformen *überlappen*. Diese Entwicklung hat im römischen Kaiserreich mit der Verschmelzung der biblischen und der lateinisch angeeigneten griechischen Traditionen eingesetzt und über tiefgreifende kulturelle, soziale und politische Konflikte, über Völkerwanderungen, Konfessionskriege, Klassenkämpfe, nationalistisch ausgefochtene Weltkriege und, ja, auch über den Holocaust schließlich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts immerhin zu einer erkennbaren Aspiration einer bestimmten europäischen Form des zivilisierten Zusammenlebens geführt.

Aber jetzt zu Ihrer theoretischen Frage nach dem *Eigensinn* der gesellschaftlichen Integration. Gesellschaften stabilisieren sich allgemein auf zwei Ebenen, einerseits über Prozesse der *gesellschaftlichen Integration*, die sich im Rahmen intersubjektiv geteilter Lebensformen über kommunikatives Handeln und über die Orientierung der sprachlich vergesellschafteten Subjekte an Werten und Normen vollziehen, und andererseits über systemische Anpassungsprozesse an die Kontingenzen der Umwelt – eine *systemische Integration*, die sich unter funktionalen

Gesichtspunkten gewissermaßen auf dem Rücken der sozialen Interaktionen vollzieht. Schon in Hegels abstrakter Beschreibung von Krisen der gesellschaftlichen Integration können wir die Phänomene wiedererkennen, auf die Sie sich beziehen. In seiner »Rechtsphilosophie« hat er bereits den sozialen Zusammenhalt eines modernen Gemeinwesens mit dem klinischen Blick für die wechselnden Konstellationen des Allgemeinen und des Besonderen beschrieben. Aber weil die Sprache das Medium der sozialen Integration ist, verwendet er diese Begriffe nur aus der Sicht der kommunikativ handelnden Subjekte selbst.

Die »Ich«- und »Du«-sagenden Subjekte begegnen sich gegenseitig als »individuelle Einzelne«. Gleichzeitig verstehen sie sich selbst, wenn sie »Wir« sagen, als Angehörige derselben sozialen Lebensform, an der sie zwar als einem »Allgemeinen« teilhaben, die aber ihrerseits als konkrete Lebensform gegenüber anderen Lebensformen ein »Besonderes« ist; denn dieses »konkret Allgemeine« bildet auch den Kontext, in den die für die Angehörigen verpflichtenden Normen eingebettet sind. Gleichzeitig verstehen die Angehörigen die alle Adressaten gleichermaßen verpflichtenden Normen jeweils als ein »abstrakt Allgemeines«, weil diese als allgemeine Normen von der Besonderheit (nicht von der Freiheit) ihrer (Ja- oder Nein-sagenden) Adressaten absehen.

Hegel unterscheidet also zwischen der *Einzigartigkeit* der individuellen Personen, der jeweils *besonderen* Ausprägung ihrer historischen Lebensformen als dem *konkreten Allgemeinen* des »sittlichen« Ganzen und der *abstrakten Allgemeinheit* der moralischen und rechtlichen Regulierungen des gesellschaftlichen Verkehrs. Wenn man von diesen Begriffen ausgeht, soll die gesellschaftliche Integration nur in dem Maße gelingen können, wie sich ein balanciertes Verhältnis zwischen Einzelnem, Besonderem und Allgemeinem einspielt und die Ausbildung moderner Gesellschaften zu einer »sittlichen Totalität« ermöglicht. Für den systemischen Zusammenhang moderner Gesellschaften gibt allerdings ein kapitalistisches Wirtschaftssystem den Ausschlag; aus dessen Eigendynamik erklärt Hegel nicht nur die fortschreitende funktionale Differenzierung, sondern gleichzeitig die Tendenz zur Spaltung der bürgerlichen Gesellschaft in soziale Klassen.

Mit Hegel beginnt daher der *philosophische Diskurs der Moderne*, der nicht erst bei Marx um die Frage kreist, wie sich im Rahmen einer kapitalistisch mobilisierten und beschleunigt komplexer werdenden Gesellschaft die prekäre Balance zwischen der Solidarität der vertrauten, aber immer poröser werdenden »sittlichen« Herkunftswelten einerseits und den funktionalen Imperativen der wirtschaftlichen Dynamik andererseits mithilfe normativ gerechter Verhältnisse stabilisieren lässt. Die kapitalistische Dynamik erzeugt zusammen mit einer wachsenden sozialen Ungleichheit eine Entfremdung der Individuen von ihren eingewöhnten Lebensverhältnissen; aus Hegels Sicht kann diese Entfremdung aber mit der versöhnenden und Gerechtigkeit stiftenden Kraft der staatlichen Organisationsgewalt in individualisierende Freiheitsgewinne umgemünzt werden. Der monarchische Staat sollte das soziale Band zwischen den immer stärker vereinzelten und egoistisch in sich verkapselten Individuen auf einer jeweils höheren Ebene der funktionalen Differenzierung wiederherstellen.

Mir liegt es fern, mit Hegel eine substantielle Staatsgewalt zu feiern, die in der deutschen Staatsrechtslehre bis zu Carl Schmitt und Ernst Forsthoff herumgegeistert ist. Aber die Konstellation der Grundbegriffe von Allgemeinem, Einzelnem und Besonderem bleibt, sprachphilosophisch entschlüsselt, auch dann intakt, wenn im Verfassungsstaat die demokratische Willensbildung die Ausfallbürgschaft für die Bewältigung von Krisen der gesellschaftlichen Integration übernimmt. Es geht mir nicht um Hegel, aber von ihm können wir *mutatis mutandis* immer noch lernen, dass die Dynamik der kapitalistischen Modernisierung den gesellschaftlichen Zusammenhalt durch beschleunigten technologischen Wandel und zunehmende gesellschaftliche Komplexität bei gleichzeitig wachsender sozialer Ungleichheit belastet – und doch *auf Dauer* keine regressiven Lösungen zulässt. Die gesellschaftliche Modernisierung ist durch die evolutionäre Führungsrolle der kapitalistischen Wirtschaft geprägt, weil sie auf der systemischen Ebene funktionale Zusammenhänge und Interdependenzen herstellt, die über die sozial integrierten Lebensverhältnisse jeweils hinausschießen und dadurch einen Überhang an politisch regelungsbedürftigen Problemen erzeugen.

Daher sind *sozialkognitive* und *normative Lernprozesse* notwendig, sonst treten Macht und militärische Gewalt an die Stelle politischer Kooperation. Im Laufe der Moderne haben sich die Bevölkerungen schon innerhalb ihrer demokratisch verfassten Nationalstaaten an eine fortschreitende *soziale* und *politische Inklusion* von *unterprivilegierten* Klassen und Schichten, von *diskriminierten* Gruppen, kulturellen Minderheiten und Immigranten gewöhnt. In vielen Fällen war damit nicht nur die *einseitige* Inklusion, also die Anerkennung der Anderen als Angehörige verbunden, sondern die *gegenseitige* Inklusion von Anderen, die füreinander Andere bleiben wollen. Diese verlangt dann jeweils die Bereitschaft, sich in einem politisch und kulturell *erst noch zu erweiternden* lebensweltlichen Horizont gegenseitig als gleichberechtigte Bürger anzuerkennen und zu behandeln. Das Schmerzliche an diesen Lernprozessen ist genau diese von den gewohnten Lebensverhältnissen *abstrahierende Erweiterung* der fortan als gemeinsam betrachteten Lebensform, in denen die abstrakten Normen der gegenseitigen Gleichbehandlung Fuß fassen müssen.

Auf eine solche Herausforderung reagieren natürlich soziale Schichten, Statusgruppen und Subkulturen jeweils anders – und zwar umso defensiver, je größer die wahrgenommene und befürchtete soziale Unsicherheit subjektiv eingeschätzt wird. Die abwehrenden Reaktionen sind jedoch nur in der Hinsicht »partikularistisch«, als sie die bedrohten oder schon verlorenen, retrospektiv idealisierten Lebensformen thematisieren; ebenso »partikular« sind die Lebensformen, die die gestörte soziale Integration *auf einem neuen Niveau der Differenzierung und Individualisierung* wiederherstellen können. Diese zu erweiternde politische Lebensform – in unserem Fall wäre das die längst im Entstehen begriffene politische Kultur der Bürger mit dem weinroten Pass – ist ebenso partikular, wie es die nationalen Kulturen der Mitgliedstaaten sind (die ja ihrerseits wiederum regional vielfältig gegliedert sind und – wie in Großbritannien, Belgien, Spanien und Italien – unter aktuellem Stress immer noch auseinanderzubrechen drohen).

2. Die Grenzen des zivilgesellschaftlichen Diskurses

Seit dem Erstarken des Rechtspopulismus wird in der Öffentlichkeit die Frage kontrovers diskutiert, ob und wie man mit »rechten Stimmen« umgehen soll. Aus diskursethischer Sicht scheint man schnell in einen Konflikt zwischen Meinungsfreiheit und der schleichenden Verbreitung diskriminierender Rede zu geraten. Besonders tragisch stellt sich dieser Konflikt mitunter in alltäglichen Kontexten dar. Die Prinzipien der Diskursethik setzen eine hohe kommunikative Sensibilität voraus – diese beruht jedoch auf sozialen und kulturellen Ressourcen, die in der Gesellschaft ungleich verteilt sind. Viele Bürgerinnen und Bürger schöpfen aus persönlichen Erfahrungen, inszenieren Werte emotional, sprechen ambivalent und widersprüchlich – nicht selten mit diskriminierenden und verletzenden Effekten. Ganze kulturelle Milieus aufgrund »ungeschliffener« Redeweisen aus dem öffentlichen Diskurs auszugrenzen kann demokratietheoretisch jedoch auch keine Lösung sein. Wie geht man mit dieser Spannung um?

Habermas: Lassen Sie mich zwei kurze Überlegungen vorausschicken. Die Diskursethik ist keine Handlungsanweisung, sondern eine Moraltheorie. Sie hat die Aufgabe, ein Moralprinzip zu begründen, also den Gesichtspunkt zu explizieren, unter dem Gerechtigkeitskonflikte *grundsätzlich* rational entschieden werden können. Nun haben politische Fragen, über die wir sprechen wollen, zwar einen moralischen Kern, sie gehen aber bei weitem nicht in Rechts- und Gerechtigkeitsfragen auf. Vielmehr erstrecken sie sich auch auf politisch-ethische Fragen (die sich nicht auf allgemeine Interessen, sondern auf gemeinsame Wertorientierungen beziehen und die Beteiligten über Fragen vom Typ »Was ist im Großen und Ganzen gut für uns?« orientieren). Gegenstand politischer Diskussionen sind überhaupt in erster Linie Interessengegensätze, die mit einer Suche nach einem allgemeinen Interesse oder nach geteilten Werten gar nicht zu lösen sind und daher faire Kompromisse erfordern. Nicht als ob die beteiligten Politiker und Bürger in der Praxis solche Fragen analytisch unterscheiden würden; aber im Verlaufe der Diskussionen lernen sie, über welche Art von Problemen sie streiten und welche Art von Argumenten jeweils »ziehen«. Unter politikwissenschaftlichen Gesichtspunkten ist es nun wichtig, dass solche Diskussionen, um einen Beitrag zur demokratischen Legitimität der letztlich bindenden politischen Entscheidungen leisten zu können, innerhalb eines demokratisch verfassten Gemeinwesens je nach dem Ort, an dem sie stattfinden – in Gerichten oder Parlamenten, in Kabinetten der Regierung oder in Parteien, in der Öffentlichkeit usw. –, jeweils *verschiedenen Anforderungen* genügen müssen.

Das veranlasst mich zu der anderen Vorbemerkung. Ihre Frage bezieht sich auf politische Auseinandersetzungen zwischen Parteien und Bürgern in einer politischen Öffentlichkeit, in der Massenmedien die Informationsflüsse und Kommunikationskreisläufe steuern. Diese politische Massenkommunikation leistet in dem Maße ihren Beitrag zur demokratischen Meinungs- und Willensbildung der Bürger und damit überhaupt zur Legitimation gesetzmäßiger politischer Herrschaft, wie *sie konkurrierende öffentliche Meinungen* zu relevanten und hinreichend klar umrissenen Problemen hervorbringt. Daraus folgt jedoch keineswegs, wie immer

wieder unterstellt wird, dass ich »das Seminar« als Vorbild für eine konsensorientiert und brav diskutierende Öffentlichkeit empfehle. Im Gegenteil, die informelle Kommunikation in der breiten Öffentlichkeit kann auch robuste Manifestationen oder wüste Formen des Konflikts aushalten, weil sich der Beitrag der Medienöffentlichkeit auf die Mobilisierung der jeweils relevanten Themen, Informationen und Argumente für öffentliche Kontroversen beschränkt. Denn die Bürger sollen ja selber im Lichte *konkurrierender Auffassungen* ihre Entscheidungen in der Wahlkabine mehr oder weniger rational treffen. Rechtlich bindende Beschlüsse werden andernorts gefasst. Das ist gewiss ein Modell, aber eines, das auf seinen Realitätsgehalt getestet wird, wenn beispielsweise die Infrastruktur einer politisch funktionierenden Öffentlichkeit so weit zerfallen ist, dass die für eine demokratische Wahl erforderlichen Informationsflüsse unterbrochen sind und ein Typ wie Trump Mehrheiten gewinnen und behaupten kann.

Vor dem Hintergrund dieser Konzeption wird es Sie nicht überraschen, wie ich Ihre konkrete Frage zum Umgang mit dem Rechtspopulismus in der Öffentlichkeit beantworte: Ich habe überhaupt kein Verständnis dafür, *Wutbürger in Watte zu packen*. Bürger sind Erwachsene und haben einen Anspruch darauf, als solche behandelt zu werden. In der Bundesrepublik hat es viel zu lange gedauert, bis die Nazi-Aufmärsche, die antisemitischen Anschläge und sogar der Mord an einem Politiker eine auf Antikommunismus und Islamophobie getrimmte Öffentlichkeit alarmiert und die Behörden zu einem Perspektivenwechsel von links nach rechts veranlasst haben. Bis vor kurzem war es bei uns für Politiker der breiten Mitte noch unmöglich, ein klares Wort gegen den rechten Mob zu riskieren, ohne reflexhaft – als müssten sie sich entschuldigen – auf die Symmetrie von Rechts- und Linksextremismus hinzuweisen. Die öffentlichen Reaktionen auf Jahrestage von »1989« haben auch an die *hausgemachten Gründe* für das Wiederaufleben des Rechtsextremismus erinnert. Die relativ unvoreingenommene Diskussion im öffentlich-rechtlichen Fernsehen über die ebenso zweifelhafte wie symptomatische Rolle der »Treuhand« war ein ermutigendes Beispiel. Sie ist jedoch nur kurz aufgeflackert und bald wieder erstickt. Nach diesem Muster hätte es nach meiner Auffassung seit langem informierte und anhaltende Debatten über die Fehler beider Seiten beim *Modus* der Wiedervereinigung geben sollen. Es bedarf keiner soziologischen Fachkenntnisse, um die *drei gröbsten politischen Fehler* der westlichen Seite zu benennen.

Erstens hat der robuste Modus der »Übernahme« der Organisationsgewalt in allen Lebensbereichen der DDR durch westliche Funktionseliten der Bevölkerung und deren übrig gelassenen Eliten jede Chance genommen, *eigene* Fehler zu machen und aus diesen Fehlern zu *lernen*. Umso eher ließen sich umgekehrt alle Fehlentwicklungen der westlichen Seite zuschreiben. Das politische Pendant zu diesem robusten »Anschluss« an die gesellschaftlichen Funktionssysteme der alten Bundesrepublik war der Prozess des »Beitritts« der neuen Bundesländer nach Artikel 23 GG, der eigentlich auf den Beitritt des Saarlands zugeschnitten worden war und implizit eine gewissermaßen »gewachsene« nationale Zusammengehörigkeit unterstellt. Tatsächlich hat dieser Modus der Vereinigung den Bürgern in Ost und West die Möglichkeit genommen, durch den traditionsbildenden Akt einer

nachholenden Verfassungsgründung das nachwirkende politische Bewusstsein eines *gewollten* Zusammenschlusses auszubilden.

Zweitens hat die undifferenzierte Abrechnung mit den Eliten der DDR, die – bei allen Schwierigkeiten diachroner Gerechtigkeit – in keinem Verhältnis zum schonenden Umgang der alten Bundesrepublik mit ihren ungeschoren davongekommenen NS-Eliten stand, den asymmetrischen Lebensverhältnissen eine normative Komponente hinzugefügt, die bis heute die verqueren Diskussionen über den Unrechtscharakter der DDR am Köcheln hält. Im selben Zusammenhang steht auch die Abkanzelung der in der DDR verbliebenen linken, aber keineswegs immer linientreuen Intelligenz, die mit den politisch wirklich belasteten Funktionären mehr oder weniger schonungslos über denselben antikommunistischen Kamm geschoren worden ist. Der runde Tisch wurde mehr oder weniger stumm abgeräumt. Damit sind der Bevölkerung der »Beitrittsgebiete« nur wenige eigene intellektuelle Stimmen verblieben, sodass auch der intern schwelende Konflikt der Bürgerrechtler mit dem Großteil der eigenen Bevölkerung nicht offen ausgetragen worden ist.

Drittens ist es im ersten nationalen Überschwang zu einer gegenseitigen Umarmung der »Brüder und Schwestern« gekommen, die der breiten DDR-Bevölkerung eine, wie sich inzwischen herausstellt, doch wohl notwendige Zumutung erspart hat. Das System Biedenkopf hat nicht ganz so glücklich funktioniert, wie es den Anschein hatte. Auch unter den bei weitem schwierigeren Bedingungen einer nun erst entstehenden sozialen Ungleichheit hätte die Bevölkerung in internen Diskussionen das nachholen müssen, wozu es in der alten Bundesrepublik unter ungleich günstigeren ökonomischen Bedingungen vier Jahrzehnte konfliktreicher öffentlicher Debatten bedurft hatte – die Aufarbeitung der aus der NS-Vergangenheit mitgeschleppten, seitdem zugedeckten und umfunktioniert fortlebenden autoritären Mentalitäten sowie die Einübung in demokratische Überzeugungen jenseits bloß opportunistischer Anpassung. Aus dem Westen importiert wurde allenfalls mit Rote-Socken-Kampagnen ein Verdrängungsantikommunismus, den man aus der eigenen Adenauerzeit kannte.

Trotz dieser drei kritischen Punkte erscheint mir allerdings die larmoyante Flucht von überproportional großen Teilen der ostdeutschen Bevölkerung in die ausgestreckten Arme einer radikalisierten AfD auch nicht gerade als eine selbstbewusste Antwort. Dabei verkenne ich nicht, dass die extreme Rechte ihre Organisationsfähigkeit jenen Kadern aus dem Westen verdankt, die den Osten seit 1990 infiltriert haben.

Sie plädieren relativ optimistisch dafür, dass man kontroverse Positionen als stimulierende Momente einer lebendigen Öffentlichkeit und politischen Debatte zulässt, aber gewisse Meinungen auch mit aller Schonungslosigkeit argumentativ stellt und bekämpft. Was aber, wenn diskriminierende Stimmen die zwanglose Artikulation von allen Betroffenen (»of all those affected«) unterminieren? Genau weil dies auch das erklärte Kriterium liberaldemokratischer Gesellschaften für moralische und politisch-ethische Diskurse gleichermaßen ist, werden seit dem Aufstieg des Rechtspopulismus die Grenzen des Sagbaren mit neuer Vehemenz

verhandelt. Mittlerweile gewinnt auch die Verrechtlichung dieser Grenzziehungen zwischen legitimen und illegitimen Sprechweisen an Bedeutung und ist zugleich höchst umstritten. Das zeigt etwa der Beschluss des Landgerichts Berlin, der die Beleidigungen gegen Renate Künast im Netz als zulässige und hinnehmbare Meinungsäußerungen anerkennt. Wie ordnen Sie diese öffentlichen Kämpfe um die Grenzen des Sagbaren ein?

Habermas: Wir dürfen nicht vergessen, dass das Karlsruher Bundesverfassungsgericht den hohen Stellenwert des Grundrechts auf Meinungsfreiheit entgegen der deutschen Rechtstradition erst durchsetzen musste. Andererseits haben die libertären Impulse (die sich übrigens auch in der Mobilisierung massenhafter Proteste gegen eine längst überfällige europäische Regulierung der großen IT-Konzerne geäußert haben) zu einer Verwirrung der Begriffe geführt. Ich kenne die Einzelheiten des Falls von Frau Künast nicht. Aber die Justiz hat sich ja inzwischen korrigiert. Mein Plädoyer bezog sich auf das Beispiel der harten öffentlichen Auseinandersetzungen in der alten Bundesrepublik, als die Redaktionen der führenden politischen Tages- und Wochenzeitungen bei aller Polemik einen ungezwungenen Fluss der Argumente mehr oder weniger zum Zuge kommen ließen. Demgegenüber beobachten wir heute eine Entformalisierung der öffentlichen Kommunikation und die Folgen des verringerten Abstands zwischen der veröffentlichten und der halb-öffentlichen Meinung des digitalisierten »Stammtisches«. Der wachsende Antisemitismus und die allgemeine Verwahrlosung der öffentlichen Diskussion sind schlimm genug. Aber noch schlimmer finde ich das *Organisationspotenzial*, das die Blasenbildung und Einigelung im »dunklen« Internet anbietet. Die Kommunikationsinseln der rechtsradikalen Netzwerke, die sich in Polizei, Bundeswehr, hier insbesondere im KSK (Kommando Spezialkräfte), oder gar in Bürokratien des Verfassungsschutzes selbst unbemerkt einnisten, beschwören heute sogar den Alptraum eines tiefen Staates herauf. Der digitale Marktplatz bedurfte keiner Deregulierung, er entsprach von Anbeginn neoliberalen Vorstellungen. Umso mehr schmerzt hier die mangelnde staatliche Regulierung.

3. Zur Zukunft des »unvollendeten Projekts der Moderne«

In den 1990er Jahren haben Sie die Rede vom »unvollendeten Projekt der Moderne« geprägt und damit der Vorstellung einer zunehmenden Rationalisierung des gesellschaftlichen Lebens zum Ausdruck verholfen. Obzwar noch »unvollendet«, schien dieses Projekt verlässlich seine Antriebskräfte aus den Vernunftpotenzialen einer demokratischen und kritischen Öffentlichkeit zu schöpfen und auf eine sukzessive Überwindung gesellschaftlicher und kultureller Partikularismen hinauszulaufen. Mittlerweile scheint dieser Fortschrittsoptimismus nicht mehr so einfach aufrechtzuerhalten, da die universalistischen Sinnressourcen einer säkularen, liberaldemokratischen Zivilgesellschaft verbraucht, beschädigt, entleert oder eben höchst umstritten sind.

Habermas: Ich habe mich 1980 mit einer Rede über »Die Moderne – ein unvollendetes Projekt« für den Adorno-Preis bedankt. Das war in erster Linie eine Aus-

einandersetzung mit den beiden damals aktuellen Denkrichtungen der politisch einflussreichen Neokonservativen auf der einen und der philosophisch interessanteren Poststrukturalisten auf der anderen Seite. Die einen waren »reluctant modernists«, die auf den kapitalistischen Fortschritt setzten, aber dessen mobilisierende Schocks durch das Polster »haltender« Traditionen abfangen wollten; die anderen traten mit der überbietenden Geste einer gleichzeitig verabschiedeten Geschichtsphilosophie auf, um ausgerechnet mit Nietzsche, Schmitt und Heidegger eine neue Epoche nach dem Ende der »Moderne«, nach Aufklärung und Humanismus auszurufen. Das Verständnis vom »Universalismus« vernünftiger Geltungsansprüche war ein zentraler Punkt der Auseinandersetzung mit dem Poststrukturalismus. Die freundschaftlichen Beziehungen, die zwischen Foucault, Derrida und mir bestanden haben, ändern nichts an diesem sachlichen Gegensatz.

»Universalistisch« nennen wir allgemeine Normen, aus denen sich gleiche Rechte für alle beteiligten und betroffenen Personen ergeben. Diese Normen sind auf eine interessante Weise selbstbezüglich. Die einseitige oder heuchlerische Anwendung einer solchen Norm im Hinblick auf einen konkreten geschichtlichen Kontext lässt sich nämlich nicht überzeugend kritisieren, ohne im Vollzug dieser, wie wir annehmen wollen, berechtigten Kritik die Geltung dieser selben Norm schon vorauszusetzen, also performativ Gebrauch von ihr zu machen. Lassen Sie mich diesen kontroversen Punkt an einer Autorität erläutern, auf die sich poststrukturalistisch denkende Linke wie beispielsweise Chantal Mouffe gerne berufen. Carl Schmitt hat die hypokritische Berufung auf Menschenrechte an konkreten Beispielen verhöhnt, indem er zeigte, dass diese Rhetorik jeweils dem eigenen partikularen Interesse bloß den Mantel eines allgemeinen Interesses umhängen sollte; bei dieser Kritik musste er stillschweigend den eigenen Maßstab, wonach nur tatsächlich verallgemeinerbare Interessen als gerecht gelten dürften, genau dem pauschal abgelehnten moralischen Universalismus entlehnen, den er doch mit solchen Beispielen denunzieren wollte. Das wiederum konnte sich dieser politische Existentialist nicht eingestehen, weil er *a priori* davon überzeugt war, dass die partikularen Machtverhältnisse gegenüber guten Gründen stets das letzte Wort behalten.

Seitdem haben auch die postkolonialen Studien den Missbrauch der Menschenrechtsrhetorik an zahllosen entlarvenden Beispielen der Kolonialmächte belegt. Aber es ist ein Kurzschluss, daraus *per se* zu schließen, dass die normative Geltung der Menschenrechte selber auf ihren okzidentalen Entstehungskontext beschränkt ist. Anders wären zum Beispiel die Fortschritte auf dem Wege des klassischen Völkerrechts zu einem universalistisch begründeten Recht der Völkergemeinschaft kaum zu erklären. Kurzum, die universalistische Auffassung von Moral und Recht kann nicht durch solche historischen Beispiele, sondern nur durch philosophische Argumente widerlegt werden – und die sehe ich bisher nicht.

Sie nehmen die Formel vom unvollendeten Projekt der Moderne freilich in erster Linie zum Anlass, um dessen vermeintlichen Fortschrittsoptimismus mit dem gegenwärtigen Stimmungsumschwung in den politischen Öffentlichkeiten zu konfrontieren. Sie beschreiben diese Tendenz als »Entleerung universalistischer Sinn-

ressourcen« und denken dabei, wie ich annehme, an die in den Zivilgesellschaften nachlassende Überzeugungskraft jener politisch-kulturellen Überzeugungen und Wertorientierungen, von denen demokratische Prozesse letztlich zehren müssen. Für diese Beobachtung lässt sich tatsächlich eine Reihe von Anzeichen anführen. Diese Anzeichen für eine *politische Regression* in westlichen Demokratien sind beängstigend. Aber ich sehe weder eine normativ überzeugend zu begründende Alternative für unsere Verfassungsprinzipien noch eine stabile Form von »illiberaler Demokratie«, die *auf Dauer* mit den Funktionserfordernissen moderner Gesellschaften vereinbar wäre. Ganz abgesehen davon, dass sich die Entwicklung der Mentalitäten zu einem postmaterialistischen Wertehorizont nicht einfach umkehren lässt, kann man von systemtheoretischen Argumenten lernen, dass – trotz des einstweilen noch faszinierenden Gegenbeispiels der Volksrepublik China – die Steuerungskapazitäten, über die autoritär verfasste politische Gemeinwesen verfügen, für komplexe Gesellschaften nicht *ausreichen*.

Dem linken Poststrukturalisten mag man mit der Vorhaltung eines performativen Selbstwiderspruchs vielleicht noch politisch beikommen. Aber lässt sich von nationalistischen und rechten Tendenzen dasselbe sagen? Inwiefern setzt deren Ablehnung des Universalismus noch einen universalistischen Geltungsanspruch voraus? Hat sich hier nicht wieder eine Umstellung auf eine dezidiert und in sich geschlossene partikularistische Normativität ergeben? Und warum soll eine solche neue Schließung mentalitätsgeschichtlich unmöglich sein oder aus systemischen Gründen generell problematisch?

Habermas: Nehmen wir den Einmarsch türkischer Truppen ins syrische Gebiet der Kurden, also den Rückfall in eine Machtpolitik nach dem Muster des klassischen Völkerrechts, als Beispiel für die Konsequenz einer, wie Sie sagen, geschlossenen partikularistischen Normativität. Und nehmen wir an, dass sich in Zukunft alle so verhalten. Ob dann ein solches Muster der rücksichtslosen nationalen Selbstbehauptung unter jederzeit kündbaren Regeln des internationalen Verkehrs beim heute erreichten Grad der wirtschaftlichen Globalisierung und das heißt: der gegenseitigen systemischen Abhängigkeit in fast allen Funktionsbereichen einen hohen Preis an Wohlstand und Sicherheit bedeuten würde, ist zwar eine empirische, aber nicht wirklich eine offene Frage. Auch wenn wir abwiegelnd annehmen, dass die normativ eingeigelten Nationalstaaten nur ihre Borsten nach außen strecken, ohne wie Erdogan aggressive Ausfälle zu proben, entsteht kein überzeugenderes Szenario: Einige dieser ethnozentrisch versiegelten Nationalstaaten könnten sich, wenn sie wie globale Konzerne auf dem Weltmarkt geführt würden, im sozialdarwinistischen Dschungel eines fortbestehenden neoliberalen Weltwirtschaftsregimes gute Überlebenschancen ausrechnen – aber nur auf Kosten anderer Nationalstaaten. Alles ist möglich – aber wäre ein solches Regime unter den einstweilen unumkehrbaren Bedingungen gesellschaftlicher Modernisierung auf Dauer zu stellen? Nicht ohne Konflikte, die entweder mit Krieg oder in Unterdrückung enden müssten. Und warum sollten die Zivilgesellschaften solcher Staaten nicht rechtzeitig aus den drohenden Nachteilen, erst recht aus den Katastrophen, die

die europäische Geschichte des 20. Jahrhunderts inzwischen der ganzen Welt vor Augen geführt hat, *lernen*?

Im Westen beruhen die politischen Regimes auf dem Bekenntnis zu Grund- und Menschenrechten, die sich normativ gut begründen lassen. Nach diesen Maßstäben bedeuten sogenannte »illiberale Demokratien«, die auf eine nationalistische Ideologie setzen, eine Regression, weil sie der Kritik ihrer unterdrückten oppositionellen Minderheiten nicht mit guten Gründen begegnen können. *Regressionen sind*, weil wir als historische Existenzen in einem Meer von Kontingenzen rudern, *immer möglich*. Die Frage ist nur, was solche Regressionen den Bürgern selbst kosten. Sollten wir nicht doch lieber unsere Theorie so anlegen, dass der Preis, den die Beteiligten für ein solches Regime voraussichtlich zahlen müssten, in die Beschreibung eingehen kann? Wenn Sie sich auf eine kulturalistisch ausgeschmückte Machttheorie beschränken und den ebenso bornierten wie kostspieligen Nationalismus nur beschreiben, ohne die vorhersehbaren Konsequenzen einzubeziehen, verfehlen Sie wesentliche, eben normative Aspekte der gesellschaftlichen Realität.

Wie auch immer man das »unvollendete Projekt der Moderne« wiederbeleben und mit erneuerter Energie vorantreiben will – immer drohen seine normativen Aspirationen durch die Dynamiken des Kapitalismus hintertrieben zu werden. In den Nachkriegsjahrzehnten sah es so aus, als könne es eine friedliche Koexistenz zwischen der kommunikativen Macht demokratischer Willensbildung und kapitalistischen Verwertungsimperativen geben. In Zeiten neoliberaler Globalisierung zeigt sich jedoch, dass die Konkurrenzdynamiken des Weltmarkts, vermeintlicher Sachzwang und die schlichte Übermacht des Kapitals nicht nur destruktiv auf Versuche einer transnationalen Vertiefung zivilgesellschaftlicher Solidarität wirken, sondern auch die ökologischen Voraussetzungen des sozialen Zusammenlebens zu unterminieren drohen. Aber steht das kapitalistische System überhaupt zur Disposition? Kann es hier sinnvolle, nichtregressive Alternativen geben? Noch grundlegender gefragt: Würden Sie heute noch an der Beschreibung des Kapitalismus als einer »normfreien Sozialität« festhalten? Oder sollte man besser vom kapitalistischen Markt als einer normativ prinzipiell voraussetzungsvollen Sphäre der Sittlichkeit oder der Anerkennung sprechen, die entlang ihrer inhärenten Werte und Normen auch kritisiert und transformiert werden könnte?

Habermas: Die »normfreie Sozialität«, die Sie aus der Schublade holen, war eine missverständliche Formulierung, die ich schon vor Jahrzehnten korrigiert habe. Natürlich gibt es verschiedene institutionelle Ausprägungen des Kapitalismus; aber die lehrreichen Untersuchungen der institutionalistischen Forschungsrichtung verfeinern nur eine systemische Beschreibung des globalen Wirtschaftssystems. Luhmann hat seinen Begriff des mediengesteuerten, rekursiv gegenüber der Umwelt geschlossenen Systems nicht zufällig am – dann allerdings überverallgemeinerten – Beispiel des kapitalistischen Wirtschaftssystems entwickelt. Wie man an der ökologischen Krise wiederum sieht, lebt das kapitalistische System ebenso von natürlichen wie von lebensweltlichen Ressourcen – ich selbst habe von

der »Kolonialisierung der Lebenswelt« gesprochen. Gleichzeitig ist dieses System für die Erschöpfbarkeit dieser Ressourcen nicht sensibel, weil es mit seinen »Umwelten« nur in der Sprache von Angebot und Nachfrage kommunizieren kann. Auf dieser Taubheit gegenüber den sozialen, natürlichen und kulturellen Umwelten beruht ja gerade sein politisches Erpressungspotenzial. Daher würde ich nicht von »inhärenten« Werten und Normen sprechen. Die erwähnten Anzeichen für einen strukturellen Zerfall der politischen Öffentlichkeit und für die Aushöhlung der liberalen politischen Kultur sind ja deshalb so beunruhigend, weil ich mir eine sozialstaatliche und ökologische Zähmung des Kapitalismus ohne staatliche Interventionen, gesteuert von einer halbwegs funktionierenden Demokratie, nicht vorstellen kann.

Vor diesem beunruhigenden Hintergrund verstehen wir auch Ihre Wiederentdeckung der Religion als Repertoire möglicher Ideen menschlicher Würde und moralischer Gleichwertigkeit. Um sie für das Projekt der Moderne zu nutzen, halten Sie jedoch an dem Vorrang einer säkularen Vernunft fest, der Sie ein höheres universalistisches Potenzial zuschreiben. Daher fordern Sie sowohl von säkularen wie religiösen Bürgerinnen und Bürgern eine Übersetzung religiöser Ideen in ein säkulares Vokabular.

Habermas: Mich hat die »Übersetzung« semantischer Potenziale in zwei verschiedenen Zusammenhängen interessiert. In meiner gerade abgeschlossenen *Geschichte der Philosophie* verfolge ich auf der einen Seite den schon in der römischen Antike einsetzenden Diskurs über Glauben und Wissen, um zu zeigen, dass die wichtigsten praktischen Grundbegriffe unseres säkularen Selbstverständnisses – das heißt Konzepte wie vernünftige Freiheit, Moral und Gerechtigkeit, auch die Konzepte des freien Willens und der unverwechselbaren Individualität verantwortlich handelnder Personen – aus der *philosophischen* Aneignung des jüdischen und christlichen Erbes hervorgegangen sind. Der Universalismus vernünftiger Geltungsansprüche ist ein solches Erbe, auch wenn sich um die Buchreligionen der Achsenzeit jeweils besondere Gemeinschaften und Kulturen gebildet haben. Und da wir nicht wissen können, ob jener osmotische Übersetzungsprozess abgeschlossen ist, interessiere ich mich auf der anderen Seite auch für ein altes, von John Rawls erneut aufgegriffenes Thema der politischen Theorie – für die Rolle religiöser Bürger in der politischen Öffentlichkeit demokratischer Rechtsstaaten. In der Zeitung lese ich gerade von der Kassenzulassung des pränatalen Bluttests auf Trisomien, mit dem Krankheitsrisiken (und keineswegs allein das Down-Syndrom) festgestellt werden können. Eine solche administrative Entscheidung hat eine weitreichende präjudizierende Wirkung für das Verhalten der Bevölkerung und dürfte ohne breite und informierte öffentliche Diskussionen, ohne umfassende parlamentarische Beratung und gesetzliche Grundlage nicht vorgenommen werden. Meine Frage ist nur: Sollte sich dann eine solche, in tiefere Gewässer vordringende Diskussion von vornherein vom Gehalt der religiösen Stimmen abschneiden – ich sage vom propositionalen Gehalt, nicht von den Begründungen der Beiträge religiöser Bürger? Der säkulare Staat lebt ja, solange er demokratisch verfasst

wird, von den Stimmen und der Willensbildung einer Zivilgesellschaft, die selbst in Europa noch keineswegs vollständig säkularisiert ist.

Am Gebot der Übersetzung religiöser Ideen in ein säkulares Vokabular kristallisiert sich jedoch eine zweifache Gefahr, je nach Perspektive: Hängt bereits das »semantische Potenzial« – beziehungsweise der propositionale Gehalt – von Religion für das »unvollendete Projekt« nicht immer auch von unverhandelbaren, partikularen und mitunter auch autoritären Sinnbezügen ab (etwa die Vorstellung einer göttlichen Ordnung), sodass die Praktiken der Übersetzung ins Säkulare im Grunde das Fundament dieses Potenzials angreift und schließlich das Religiöse selbst mit zum Verschwinden bringt? Oder gelingt der Transfer – jedoch um den Preis, dass diese für eine Kritik schwerer zugänglichen partikularen und autoritären Sinnbezüge von Religion erneut wirkmächtig werden? Genau deren Auflösung haben Sie in der Theorie des kommunikativen Handelns noch modernisierungstheoretisch begrüßt.

Habermas: Aus soziologischer Sicht beruht die große und einstweilen anhaltende Wirkungsmacht religiöser Lehren darauf, dass sie die Gläubigen von einer, sei es in persönlicher oder in kosmischer Gestalt, vorgestellten *sakralen Macht rettender Gerechtigkeit* überzeugen. Die Teilnahme am Gemeindekultus bekräftigt diesen Glauben, indem er die Berührung mit archaischen Quellen der Solidarität wachhält. Auf unserem okzidentalen Pfad hat das säkulare Denken von dieser Hingabe an eine inspirierende Macht rettender Gerechtigkeit die universalistische Auffassung von Gerechtigkeit und die Zumutung autonomen Handelns zurückbehalten. Bei einer solchen »Übersetzung« von Motiven, Erfahrungsgehalten und Sensibilitäten verändert sich natürlich mehr als nur der Modus des Für-wahr-Haltens. Davon bleibt auch der Inhalt nicht unberührt – auch die autoritären Vorstellungsmuster werden abgestreift. Andererseits bedeutet die »Übersetzung« kein Nullsummenspiel, bei dem die Religion verlieren müsste, was die säkulare Seite daraus gewinnt.

4. Die Wandlung der Theorie und der Ort der Kritik

Blickt man heute auf Ihr bisheriges Werk zurück, dann erkennt man auch Verschiebungen und Wendungen innerhalb Ihrer gesellschaftstheoretischen Perspektive. Sie waren vielleicht nie ein wirklich überzeugter Marxist, aber in Ihrer frühen Analyse standen doch die vermachteten und ideologischen Aspekte der bürgerlichen Öffentlichkeit im Vordergrund. War kommunikatives Handeln für Sie damals noch durchaus ambivalent, also Praxis symbolischer Herrschaft und Ort der Emanzipation qua Kritik gleichermaßen, werden in Ihrer späteren Theorie des kommunikativen Handelns die rationalen Eigenschaften kommunikativen Handelns fokussiert. Mit dieser Rationalität der Verständigung, die alles Sakrale versprachlicht, diskursiv verflüssigt und dadurch auch überwindet, schien ein stetiger Lernprozess gesetzt, der aus sich heraus auf eine mehr und mehr demokratische, egalitäre und universelle Kommunikationsgemeinschaft hinausläuft. In den letzten

Jahren unternehmen Sie jedoch eine gewisse postsäkulare »Gegenbewegung«, wenn Sie die moralischen und emanzipatorischen Potenziale religiöser Sinngehalte ins Visier nehmen. Wie denken sie rückblickend über die Entwicklung Ihres Werks nach?

Habermas: Darüber denke ich eigentlich gar nicht nach. Das musste ich nur, als mir Eva Gilmer im Namen des Suhrkamp-Verlags eine 2009 erschienene Sammlung philosophischer Aufsätze vorschlug; damals sollte ich zu jedem der fünf systematisch geordneten Aufsatzbände eine Einleitung schreiben. Dabei habe ich zum ersten Mal über den Zusammenhang meiner Arbeiten nachgedacht. Wie Sie es ganz richtig andeuten, liegt ein gewisser werkbiografischer Einschnitt in den frühen 1970er Jahren bei den Gauss-Lectures, das heißt dem Übergang zur Arbeit an den sprachphilosophischen Grundlagen der Theorie des kommunikativen Handelns. Lernprozesse bedeuten natürlich immer auch Korrekturen – aber ich glaube, dass ich seitdem diese Grundgedanken eher konsequent in verschiedene Richtungen ausgearbeitet habe.

Motive religiöser Herkunft haben mich seit meiner Dissertation interessiert. Akzente haben sich seit Mitte der 1980er Jahre nur zugunsten des Vorbehalts verschoben, dass es noch ungehobene semantische Potenziale dieser Herkunft geben könnte, von denen die ungläubigen Töchter und Söhne der Moderne vielleicht auf ihre Weise noch etwas lernen können. Was das nachmetaphysische Denken, wie ich es verstehe, mit den reflektierten, aber lebendig gebliebenen religiösen Überzeugungen verbindet, ist die begründete Furcht vor einem verflachten, objektivistisch eingeebneten Selbstverständnis der vergesellschafteten Subjekte und ihrer Lebenswelt, das heißt die Befürchtung des *Verlusts jeder transzendierenden*, jeder über die in der Welt begegnenden Gegenstände im Ganzen *hinausgehenden Perspektive*. Nachdem die Metaphysik ihre Überzeugungskraft verloren hat, können wir philosophisch, wie ich meine, nicht mehr von einem Transzendenten her denken – und wir sollten auch nicht die Submission unter dessen verkitschte Pseudonyme wie das »Seinsgeschick«, das »kommende Ereignis« oder das »ganz Andere« beschwören. Aber dem Sog, der alles vergegenständlicht und die spontane Kraft zu einer *Transzendenz von innen* aufsaugt, müssen wir widerstehen. Niemand kann für sich allein autonom sein – »vernünftig« ist die Freiheit, die darauf ausgerichtet ist, alle und jeden zwanglos in einen intersubjektiv geteilten und vollständig dezentrierten Zusammenhang reziproker Beziehungen kommunikativ einzubeziehen. So viel Transzendieren, das heißt: So viel Orientierung über sich und das Bestehende hinaus muss sich jede Gesellschaft, die einen Rest an Humanität bewahren will, zumuten.

Marx habe ich schon als Schüler gelesen. Auch in meinem letzten Buch gibt es noch ein Kapitel über Marx. Ich war immer ein durch Kant, später vom Pragmatismus geprägter Hegelmarxist, zunächst von *Geschichte und Klassenbewusstsein* beeindruckt, dann stark vom Webermarxismus der frühen Kritischen Theorie beeinflusst. Den Sowjetmarxismus habe ich immer für schiere Metaphysik gehalten. Auch über den Charakter des Sowjetregimes konnte man sich nach dem ersten Übergang an der Friedrichstraße nach Ostberlin keine Illusionen mehr

machen. Ebenso immun war ich gegenüber allen Spielarten des funktionalistischen Marxismus, der die Gesellschaft im Ganzen aus Kapitalverwertungsimperativen ableiten wollte. Tagespolitisch bin ich, ohne je Mitglied zu werden, der linke Sozialdemokrat geblieben, der nach dem Godesberger Parteitag den ausgeschlossenen SDS gegen die Parteiführung unterstützt hat.

Lassen Sie uns einen kurzen Seitenblick auf neuere Ansätze kritischer Gesellschaftstheorie werfen. Bei aller Disparität lässt sich als Charakteristikum kritischer Gesellschaftstheorie das Bemühen ausmachen, den Stachel der Kritik aus den Strukturen der sozialen Praxis selbst rekonstruktiv zu entwicklen, statt »bloßes Sollen« zu postulieren. Für Sie liegt der Anker der Kritik bekanntlich im kommunikativen Handeln und seinen rationalen Geltungsansprüchen, die hinsichtlich ihrer Einlösbarkeit konfrontiert werden können. Der Bereich der neueren Kritischen Theorie ist vielgestaltig und unübersichtlich. Als ein gemeinsamer Nenner lässt sich aber vielleicht der Versuch ausmachen, emanzipatorische Praxis weniger kognitivistisch zu verstehen und so andere Motivationsquellen, Formen und Dynamiken der Kritik zu beleuchten. Axel Honneth betont die emotionale und identitätsbezogene Bedeutung von kulturell eingespielten Anerkennungserwartungen, die in Ihrem argumentationslastigen Diskursmodel nicht recht unterzubringen seien; Rahel Jaeggi sieht die Dynamik sozialer Transformation in kriseninduzierten Lernprozessen, durch die eine dysfunktional gewordene Praxis wieder lebbar wird, und zwar auf dem Wege praktischer Veränderungen; und stark von Foucault herkommende, poststrukturalistische Perspektiven, in Deutschland etwa prominent durch Martin Saar vertreten, lokalisieren den Ort der Kritik in Praktiken der performativen Disruption gesellschaftlicher Subjektivierungen und in der genealogischen Entwicklung von Gegennarrativen, die durch die augenöffnende Kraft zuspitzender und entlarvender Rethorik die machtbedingte, oft blutige Gewordenheit des Bestehenden illuminieren. In allen drei Ansätzen steht, trotz aller Verschiedenheit, ein Momentum der Kritik im Zentrum, das sich nicht direkt in rationale Geltungsansprüche umformen lässt und auch wohl nicht zuvorderst auf argumentativer Ebene seine Schlagkraft entfaltet. Wie beurteilen Sie diesen »post-kognitivistischen« Trend in der neueren Kritischen Theorie? Handelt es sich hier um nachvollziehbare, vielleicht notwendige Paradigmenwechsel? Oder droht hier erneut das normative Fundament der Kritik und seine rationale Begründbarkeit aus dem Blick zu geraten, wie Sie schon gegenüber Foucault argumentiert haben?

Habermas: Auf die Verdienste, die mit diesen jüngeren Ansätzen der Kritischen Theorie verbunden sind, kann ich hier nicht eingehen. Aber solche Verdienste würde ich nicht einer »postkognitivistischen« Wendung zuschreiben, sondern einer erweiternden Sicht auf die Kontexte, in die das – in der Alltagskommunikation fast immer elliptisch verkapselte – Vernunftpotenzial des »Angebots und des Austauschs von Gründen«, wie Robert Brandom sagt, eingebettet ist. Kritikern, die meinen Kognitivismus, also den Versuch loswerden wollen, mit formalpragmatischen Mitteln Spuren der gesellschaftlich verkörperten Vernunft in geschicht-

lichen Lernprozessen aufzudecken, begegne ich mit einem einfachen Argument: Es ist schlicht eine Frage der Logik, dass niemand ungerechte soziale Verhältnisse oder Pathologien, die sich in gesellschaftliche Verhältnisse unauffällig einnisten, kritisieren kann, ohne auf kritisierbare Ansprüche zu rekurrieren – also implizit auf Maßstäbe, anhand derer sich die Erfüllung oder Nichterfüllung dieser Ansprüche beurteilen lässt. Die eigentliche Schwierigkeit liegt in der Annahme, den »Stachel der Kritik«, wie Sie sagen, in der gesellschaftlichen Realität selbst *aufzufinden*. Die Provokation liegt in der Annahme, dass in den unvernünftigen Kontingenzen der Geschichte überhaupt Spuren der Vernunft zu entdecken sind. Denn unter dieser Prämisse muss der wissenschaftliche Beobachter, wie es scheint, seine objektivierende Einstellung gegenüber dem Gegenstandsbereich aufgeben; er darf dann nicht länger nur beschreiben, was er wahrnimmt, sondern rekonstruierend nachvollziehen und kritisch beurteilen, was er an Objektivationen der Unvernunft und das heißt implizit: an verfehlten Vernunftansprüchen, aber möglichen Lernprozessen *im Gegenstandsbereich selbst antrifft*. Für dieses Vorgehen bietet ein instruktives Beispiel der Typus von Wissenschaftsgeschichte, welcher die Abfolge naturwissenschaftlicher Theorien nicht nur objektivierend beschreibt und erklärt, sondern im Lichte von Gründen (die sich ja gleichermaßen dem Urteil der betrachteten wie der interpretierenden Wissenschaftler anbieten) als Korrekturen von Irrtümern rekonstruiert und beurteilt.

Natürlich kann diese Methode schon deshalb nicht unmittelbar auf die Darstellung sozialer Entwicklungen übertragen werden, weil es in sozialen Interaktionen nicht nur um die Wahrheitsansprüche und Lernprozesse einer Forschergemeinschaft geht. Vielmehr richtet sich der Blick nun auf das *ganze Spektrum der empirischen, theoretischen und praktischen Geltungsansprüche*, denen das kommunikative Handeln, weil sie auf intersubjektive Anerkennung angelegt sind, seine sozial integrative Rolle verdankt. Wenn es ein Vernunftpotenzial gibt, das in der Gesellschaft selbst angelegt ist, dann steckt es in der kommunikativen Alltagspraxis, und zwar im idealisierenden Gehalt der Präsuppositionen, die verständigungsorientiert handelnde Aktoren reziprok vornehmen müssen, wenn sie sich im Kontext ihrer Lebenswelt über etwas in der objektiven Welt verständigen, streiten, gegenseitig missverstehen (oder täuschen). Die Gründe sind das Vernunft beanspruchende, insofern objektivierende Bindeglied zwischen den Beteiligten und dem interpretierenden Beobachter. Und im Lichte einer rationalen Rekonstruktion dieser theoretischen und praktischen (das heißt moralischen und juristischen, ethischen und ästhetischen) Gründe kann sich dann herausstellen, was die gesellschaftlichen Praktiken einerseits für die Beteiligten selbst und was sie andererseits für uns als kritische Beobachter bedeuten. In diesem *rekonstruktiven Verfahren* liegt der Mehrwert einer kritischen Gesellschaftstheorie gegenüber den Beschreibungen und Erklärungen der Soziologie. Ich bin mir bewusst, dass ich mit der *Theorie des kommunikativen Handelns* die Profession gerade von diesem Punkt nicht habe überzeugen können.

Die Auseinandersetzung mit Ihren Kritikerinnen und Kritikern sowie neuen Forschungsbefunden im Vorwort der Neuauflage des »Strukturwandel der Öffent-

lichkeit« 1990 hat Sie dazu veranlasst, von der Idealisierung der politischen Öffentlichkeit im 19. Jahrhundert, aber auch von der Vorstellung einer ausschließlich massenmedial vermachteten, entpolitisierten und entdemokratisierten Öffentlichkeit des 20. Jahrhunderts Abstand zu nehmen und »Öffentlichkeit« stattdessen differenzierter beziehungsweise pluralistischer zu denken. Das Vorwort endet interessant, indem Sie sich selbst befragen: Zu welchen demokratietheoretischen Erkenntnissen würden Sie kommen, wenn Sie den »Strukturwandel der Öffentlichkeit« noch einmal, also 30 Jahre nach der Erstveröffentlichung, untersuchen würden? Sie antworten darauf, dass Ihre Schlussfolgerungen möglicherweise »Anlaß wäre[n] für eine weniger pessimistische Einschätzung und für einen weniger trotzigen, bloß postulierenden Ausblick als seinerzeit«. Seither sind noch einmal fast 30 Jahre vergangen, in denen die politische Öffentlichkeit tiefgreifende Wandlungsprozesse vollzogen hat. Zu welchem Schluss würden Sie heute kommen? Wären Sie heute wieder pessimistischer?

Habermas: Eher ratlos als pessimistisch. Sonst müsste ich den Strukturwandel der Öffentlichkeit, der sich aktuell vollzieht und der sich während der nächsten Jahrzehnte beschleunigen wird, schon kennen. Diese Untersuchungen muss ich jüngeren Kollegen überlassen; ich kann nur noch spekulieren. Denn der Motor dieser Veränderungen ist die digitale Kommunikation, die ja nicht nur in dieser Hinsicht einen tiefen evolutionären Einschnitt bedeutet. Das sollte ich vielleicht mit einer groben Skizze erklären. Mit der Grammatikalisierung des anfänglichen Gebrauchs einzelner bedeutungsidentischer Zeichen muss während der Anfänge der Menschheit eine propositional ausdifferenzierte Sprache entstanden sein. Damit konnte sich die Art unserer Vorfahren, aus der der Homo sapiens hervorgegangen ist, auf den Modus kommunikativer Vergesellschaftung umstellen. Diese Umstellung erklärt auch jenes Problem der Aufrechterhaltung und Erneuerung einer von Haus aus fragilen gesellschaftlichen Integration, das Durkheim an der rituellen Erzeugung von gesellschaftlicher Solidarität in (neuzeitlichen) Stammesgesellschaften untersucht hat. Nach der kommunikativen Vergesellschaftung der von den Hominiden ererbten, bereits hochentwickelten Intelligenz und Antriebsstruktur konnten diese Artgenossen ihr Leben nicht mehr selbstbezogen, sondern nur noch dank intentional gesteuerter Kooperation miteinander reproduzieren. Seitdem mussten die einzelnen Angehörigen die Imperative der jeweils eigenen Selbsterhaltung mit denen der kollektiven Selbsterhaltung ausbalancieren.

Aus der anthropologischen *Bedeutung der Sprache* für die *Konstituierung* dieser Lebensform erklärt sich auch die Relevanz der Veränderungen der sprachlichen Kommunikationsformen, das heißt der *Medienrevolutionen* im Laufe der Menschheitsgeschichte. Mit dem erst seit den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts verbreiteten digitalen Medium ist zwar nicht der sprachliche Modus als solcher, aber der Übertragungsmodus und damit die Verstetigung, die soziale Reichweite, das Tempo und die Dichte der kommunikativen Verständigung *zum dritten Mal* revolutioniert worden – nach der *Einführung der Schrift* in den ersten staatlich organisierten Gesellschaften der archaischen Hochkulturen um die Wende zum dritten vorchristlichen Jahrtausend und nach der *Einführung des*

Buchdrucks zu Beginn der gesellschaftlichen Moderne. Der Buchdruck hat alle Nutzer zu *potenziellen Lesern* gemacht, auch wenn es noch drei bis vier Jahrhunderte gedauert hat, bis im Prinzip alle lesen konnten. Nun haben die sogenannten »neuen Medien« alle Nutzer zu *potenziellen Autoren* gemacht – und wie die Nutzer der Presse erst lesen lernen mussten, muss auch die Nutzung des neuen Mediums gelernt werden. Das wird vergleichsweise sehr viel schneller gehen, aber wer weiß, wie lange es dauern wird.

Wenn Sie mich nun nach der Relevanz der neuen Medien für den Strukturwandel der Öffentlichkeit fragen, denke ich zunächst an die Bedeutung, die die politische Öffentlichkeit, wie wir sie kennen, für die Herausbildung der Demokratie hatte, und gleichzeitig an die wachsende Bedeutung, die die demokratische Willensbildung *von Lesern* wiederum für die politische und soziale Integration unserer pluralisierten und individualisierten Gesellschaften gehabt hat. Dabei fällt mir das strukturelle Problem auf, das mich seit Einführung der digitalen Kommunikation, also spätestens seit den frühen 1990er Jahren, irritiert und ratlos zurückgelassen hat. Ich weiß einfach nicht, wie in der digitalen Welt ein funktionales Äquivalent für die seit dem 18. Jahrhundert entstandene, aber heute im Zerfall begriffene Kommunikationsstruktur großräumiger politischer Öffentlichkeiten aussehen könnte. Das Netz ist von seinen Pionieren gerade wegen seiner anarchischen Infrastruktur *zu Recht* als befreiend gefeiert worden. Aber gleichzeitig verlangt das Moment der Gemeinsamkeit, das für die demokratische Meinungs- und Willensbildung konstitutiv ist, *auch* eine Antwort auf die spezielle Frage: Wie lässt sich in der virtuellen Welt des dezentrierten Netzes – also ohne die professionelle Autorität einer begrenzten Anzahl von Verlagen und Publikationsorganen mit geschulten, sowohl redigierenden wie auswählenden Lektoren und Journalisten – eine Öffentlichkeit mit Kommunikationskreisläufen aufrechterhalten, die die Bevölkerung *inklusiv* erfassen?

Politische Öffentlichkeiten, wie auch ich sie beschrieben habe, sind ja nicht zufällig im historischen Zusammenhang des Parlamentarismus und der Ausbildung eines Parteiensystems entstanden. Diese Kommunikationsstruktur war eine wesentliche Funktionsvoraussetzung für jede Demokratie, weil sie die Aufmerksamkeit einer großen Bevölkerung auf relativ wenige politisch entscheidungsrelevante Gegenstände lenken und ein allgemeines Interesse für solche Themen wecken und wachhalten konnte. Aber diese vertikalen, inzwischen auf der Verbreitung und Ausstrahlung von Presse-, Radio- und Fernsehprogrammen beruhenden Kommunikationsströme verlieren zunehmend an Bedeutung gegenüber der horizontalen Kommunikation über die neuen, insbesondere die sozialen Medien. Die Infrastruktur der Öffentlichkeit zerbröckelt in Ländern wie den USA schon seit längerem. Die ersten Anzeichen der Erosion zeigten sich nach der breitenwirksamen Privatisierung des Fernsehens und vor allem des Radios mit der Folge einer *marktorientierten Anpassung der Programme*.

Heute kommt hinzu, dass die neuen Medien nicht mehr vom zentripetalen Sog der klassischen Öffentlichkeit erfasst werden. Die von den neuen Medien selbst erzeugte zentrifugale Web-Öffentlichkeit ist von Haus aus fragmentiert, ohne *von sich aus* der Immunisierung der auseinanderdriftenden Kommunikationsinseln

gegen kognitive Dissonanzen etwas entgegenzusetzen. Deshalb kann die in der realen Welt stattfindende parteipolitische Auseinandersetzung über entscheidungsbedürftige Themen, wie wissenschaftliche Studien etwa am Beispiel von Obama's Gesundheitsprogramm gezeigt haben, in der virtuellen Welt die Aufmerksamkeit der betroffenen demokratischen Wähler kaum noch binden, sodass die Bürger über ihre eigenen politischen Interessenlagen nicht mehr hinreichend aufgeklärt werden können.

Die klassischen Massenmedien konnten die Aufmerksamkeit eines großen nationalen Publikums bündeln und auf wenige relevante Themen lenken; das digitale Netz fördert die Vielfalt kleiner Nischen für beschleunigte, aber narzisstisch in sich kreisende Diskurse über verschiedene Themen. Die unbestreitbaren Vorteile dieser Technik stellt ja niemand in Frage. Aber im Hinblick auf den Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit interessiert mich der eine Aspekt: Sobald die zentrifugalen Kräfte dieser »Blasen« bildenden Kommunikationsstruktur die Sogwirkung der inklusiven Öffentlichkeit aufwiegen, dürften sich konkurrierende öffentliche Meinungen, die für die Bevölkerung im Ganzen repräsentativ sind, nicht mehr ausbilden können. Die digitalen Öffentlichkeiten würden sich dann *auf Kosten* einer gemeinsamen und *diskursiv gefilterten* politischen Meinungs- und Willensbildung entwickeln. Soweit ich das heute beurteilen kann, hängt vor allem von der Lösung dieses Problems die Richtung ab, in der sich der Strukturwandel der Öffentlichkeit – und insbesondere der politischen Öffentlichkeit – vollziehen wird.